

Funes, Ernesto

Comunidad y sociedad revisitados (Apuntes de crítica de la sociología ontológica)

V Jornadas de Sociología de la UNLP

10, 11 y 12 de diciembre de 2008

Cita sugerida:

Funes, E. (2008). Comunidad y sociedad revisitados (Apuntes de crítica de la sociología ontológica). V Jornadas de Sociología de la UNLP, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6058/ev.6058.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

Comunidad y sociedad revisitados
(Apuntes de crítica de la sociología ontológica)

Lic. Ernesto Funes

(UBA/UNL/FLACSO/IDAES-UNSAM)

ernestofunes@arnet.com.ar

I

Las actividades humanas tienen la propiedad de que, más allá de su finalidad específica, su realización continua es capaz de producir o generar un ambiente, medio o entorno, que favorece la continuación de esas mismas actividades. En términos más sencillos, las actividades humanas generan su propio medio, ambiente o entorno de realización. Por ello podemos decir que la acción humana es, no sólo teleológica y significativa, sino también contextual: siempre modificada o condicionada por su contexto, pero a la vez productora de ese mismo contexto que la condiciona; contextuada, y contextualizadora.

Si ésta es una propiedad general de la acción humana -poco tematizada como tal, por lo demás-, existe un ámbito de la acción y la experiencia humana en el cual la misma es particularmente relevante, en su eficacia constitutiva de situaciones: se trata de las actividades cooperativas (esto es, que involucran a varios participantes) mediadas por la comunicación. Se trata de aquella dimensión de la vida humana a la que habitualmente nos referimos con el nombre de 'lo social', esto es, a aquel condicionamiento de la vida de cualquier individuo humano, que deriva de la existencia, la presencia, o la intervención de otro u otros individuos, o grupos de individuos, que constituyen su medio o contexto significativo de existencia.

La vida humana transcurre de tal modo que siempre el individuo se encuentra bajo condición de la existencia de otros con los cuales convive, o que constituyen (directamente o por vía de la consecuencia de sus acciones) el contexto modificador de su propia existencia. Todo individuo aparece en el mundo en el seno de un grupo (la familia), a su vez condicionado o contextualizado por su pertenencia o inclusión en grupos o contextos mayores (las comunidades y estamentos, las clases, las instituciones sociales). Todo individuo se halla siempre, por ello, 'bajo condición de otro', '*alter-ado*', y socialmente condicionado. Es en esta

situación social ya-siempre dada en donde desenvuelve su vida, de un modo siempre contextualizado. De aquí que el problema teórico-conceptual fundamental para la teoría sociológica gira en torno al descentramiento del individuo respecto de su 'otro' contextual, y de su relación con él. O, dicho en otros términos, a la relación de condicionamiento mutuo entre acción/comunicación y situación o contexto de la misma, en una relación de causalidad circular, o de autoproducción mutuamente mediada.

Antes de proseguir estas consideraciones quiero dejar en claro en este punto que, al referirme a un 'contexto' de la acción o vivencia de un individuo no me estoy refiriendo aquí a un contexto físico-natural, sino a un contexto que -ya sea dado, o de producción intencional- es de tipo significativo, pues constituye el horizonte de la vivencia significativa del individuo, que es a la vez la premisa de la intervención, significativamente mediada, del hombre en el mundo, o 'acción'.

Ahora bien: al decir, como lo hicimos antes, que todo individuo se encuentra ya-siempre 'situado' y condicionado por su pertenencia a grupos, desde su mismo nacimiento, se nos presenta el problema de que esta afirmación cuestiona la que hacíamos al comienzo, al afirmar que los contextos de la acción humana son producidos por la propia acción (y por ende no son, sin más, 'dados' externamente). Si bien al final de nuestro razonamiento podremos demostrar que todo contexto significativo de la acción humana es producto de esa misma actividad, es particularmente importante para el resto de nuestra argumentación distinguir ahora entre dos tipos de contextos significativos de la vivencia y la acción humanas, a los que habremos de distinguir con la diferencia 'mediato/inmediato':

El contexto inmediato es el que resulta y es producto de la mera proximidad física, espacial y temporal -esto es, 'fáctica'- entre los individuos, y del hecho de que dicha proximidad espacial continúa (vecindad) se constituye en el fundamento de un horizonte de vivencias significativas compartidas y comunes a lo largo del tiempo, mediadas por un tipo de comunicación de las mismas, basada en el lenguaje natural. Se trata de un contexto fáctico de tipo personal y local, fundado en relaciones de parentesco y vecindad, que son las que dan origen a las interacciones cotidianas. El 'contexto inmediato' de la vivencia significativa es el 'mundo de la vida cotidiana', con su cultura y horizonte de significación propio, que recibe el

nombre de 'sentido común' (en tanto que compartido, a la vez que basado en lo habitual).

El contexto 'mediato' de las vivencias significativas es el producido ex-profeso por ciertas actividades humanas orientadas a ese fin, esto es, a la suspensión de los condicionamientos contextuales inmediatamente dados de tipo personal y local, y a la especificación (por medio del así llamado por Parsons y otros, 'proceso de generalización') del sentido y la racionalidad de ciertas actividades específicas, por medio de reglas, procedimientos y códigos estandarizados (esto es, 'descontextualizados', en el sentido personal y local antes mencionado). Se trata de contextos altamente impersonales, de tipo 'universalista/especificador' -a diferencia de los contextos 'inmediatos', fuertemente particularistas, a la vez que significativa y vivencialmente difusos-.

La distinción 'mediato/inmediato' apunta a resaltar el rasgo de artificialidad de los contextos 'mediatos', que denuncian claramente su intencionalidad y *telos* subyacente, a diferencia de los primeros, que se presentan como 'dados' de hecho -o, si se quiere, 'naturales'-; aunque esta misma 'naturalidad' sea producto de la continua reiteración de ciertas prácticas, que incluyen el modo de distribución espacial (proximidad/distancia) de los individuos y grupos en el espacio físico (motivado no sólo por la afinidad personal, sino fundamentalmente por el acceso y disponibilidad de los recursos espaciales, habitacionales y territoriales), y una cierta interpretación del sentido del tiempo, que se refuerza por un cierto modo recursivo de organizar las actividades de modo rutinizado y ritual, basado en el hábito.

Los contextos aquí llamados 'inmediatos' pueden también ser caracterizados como 'personales', 'difusos', e 'identitarios', a la vez que 'globales' u 'holísticos'; a la vez que los 'mediatos' pueden caracterizarse como 'impersonales', 'funcionales', 'parciales', y 'específicos'.

Pues bien: si esta distinción nos resulta útil, es a los fines de reformular en base a la misma la clásica dicotomía conceptual entre 'comunidad' y 'sociedad', como resultado de la estabilización recursiva de dos tipos de relaciones sociales, que se originan a su vez en estos dos tipos de contextos de la vivencia significativa.

La comunidad es ese tipo de orden o contexto relacional que surge de la experiencia de la inmediatez interpersonal¹, espacial y temporal. Es el resultado de las continuas relaciones de tipo personal, de la continuidad, repetición y entrelazamiento de las experiencias y situaciones cotidianas, de las relaciones que surgen de la proximidad, contigüidad y vecindad local, y de la simultaneidad o coexistencia de los grupos generacionales, que vinculan las experiencias presentes de modo directo con los recuerdos de experiencias pasadas. La comunidad es así un tipo de grupo al que se pertenece por lazos de parentesco y vecindad local, que combina las interacciones cotidianas, la comprensión del mundo basada en interpretaciones mediadas por el uso compartido del lenguaje natural, y una rutinización de las experiencias compartidas en el ámbito de la convivencia local. Se trata de los grupos basados en la proximidad física y el asentamiento local compartido, que da lugar al surgimiento de experiencias compartidas, y un conocimiento mutuo, ya sea entre las personas, o de las situaciones cotidianas, en las que se asienta un modo más o menos arraigado de ver el mundo, y un modo de vivir, actuar y pensar compartido y común, en el que lo individual y lo grupal o colectivo se interpenetran mutuamente. Estas experiencias compartidas y el recíproco conocimiento mutuo entre los miembros de la comunidad, son los rasgos que permiten definirla como un grupo identitario de pertenencia, que define la identidad de sus miembros en virtud de representaciones, hábitos y costumbres, actividades y modos de vida semejantes, que permiten a ese grupo reconocerse a sí mismo, y distinguirse, en virtud de esos mismos atributos, de los miembros de otros grupos 'globales' u holísticos similares.

Al ser el ordenamiento social derivado de la inmediatez personal, temporal y local, a la comunidad le corresponde también una concepción o interpretación del mundo basada ella misma en la experiencia significativa de la inmediatez y no-separación, o en el *continuum*, entre individuo, sociedad, naturaleza y cultura, que resultan inseparables, y constitutivos de una unidad del mundo, bajo la forma de lo dado y natural. No es posible, para los individuos que en ella viven, pensarse a sí mismos como algo diferente y diferenciable del grupo del que forman parte -o al que 'pertenecen'-, del mismo modo que no es posible pensar a la

¹ Adviértase aquí -de un modo anticipado, pues volveremos sobre ello en profundidad más adelante-, que no es posible definir el concepto de 'comunidad' de un modo separado, ya sea del de 'cultura', ya del de 'persona' como configuración integral, a la vez subjetiva y social; nociones todas que suponen, en su definición y referentes, un *continuum* de implicación mutua entre las mismas.

comunidad sin la cultura que constituye el referente identitario y significativo de la misma (esto es, del grupo y de los individuos que lo componen). Bajo esta concepción, el individuo, la comunidad y su cultura comparten todos ellos una misma 'esencia' (pues la comunidad y su cultura definen la identidad del individuo, esto es, lo que el individuo 'es'), y todos ellos son parte indistinguible del mundo u orden 'natural' (ya que lo cotidiano y familiar, esto es, las prácticas y modos de vida repetitivas o rituales se confunden con un 'orden dado' del mundo, tan estable como el orden natural del cosmos): de tal modo que es imposible a su vez trazar una diferencia entre naturaleza e historia, ya que ésta última no es otra cosa, bajo este contexto, que una realización o actualización de la naturaleza del individuo, referenciada en los rasgos identitarios de su comunidad y su cultura. Bajo estas condiciones, el espacio es el lugar que se habita y comparte con otros -el sitio, cargado de sentido, de las experiencias compartidas (esto es, el ámbito local), y el tiempo se organiza en torno a las ideas de continuidad y repetición: lo presente, para ser 'normal', no puede ser otra cosa que una repetición de lo pasado, del mismo modo que, previsiblemente, lo futuro será una repetición y continuación de lo presente. De este modo, una concepción del tiempo cíclico sostiene por su parte una cultura y un estilo de vida basado en el ritual (lo permanente y lo que no cambia - esto es, el pasado como regla del presente y el porvenir- deviene así el criterio de lo bueno, y de la perfección). Esta superposición o *contínuum* entre lo que 'es' (la naturaleza) y su teoría (mitología, religión u ontología); y lo que 'debe ser' (la ética), es característica de la concepción holística, a la vez natural y moral del mundo, propia del pensamiento, y del 'modo de vida', de la comunidad.

La sociedad, por el contrario, es el tipo de orden social organizado en torno a una experiencia de la mediatización, la separación, o la discontinuidad personal, espacial y temporal. Se basa, así, en la progresiva extensión de relaciones cada vez más impersonales (y en la sustitución, en el contexto de las comunicaciones e interacciones, de la persona unitaria por los roles, fragmentarios, selectivos y parciales), en la deslocalización y descontextualización espacial de las actividades, prácticas y funciones sociales, y en la concepción del tiempo como discontinuidad, ruptura y cambio; esto es, como *diferencia* entre pasado, presente y futuro.

Como consecuencia de esta *discontinuidad* personal, temporal y espacial, la sociedad es a la vez el orden basado en la experiencia significativa de la *diferencia o separación* entre

individuo, sociedad, naturaleza y cultura; lo que entre otras cosas conlleva una separación o discontinuidad entre naturaleza e historia, dado que esta última, como producto de la actividad humana productora de ordenamientos y condiciones de vida crecientemente artificiales (e intencionales), no es la realización, sino la *ruptura* y modificación *intencional* y contingente, de la naturaleza, por medio de producciones y acontecimientos.

Tenemos entonces, dos tipos de contextos significativos que son producto de la propia actividad selectiva y organizativa de situaciones, mediada por la comunicación: uno que se presenta como unitario y global/holístico, a la vez que como habitual, "dado" o "natural" -al que podemos, de acuerdo con la tradición, denominar 'mundo de la vida cotidiana'-; y otro que se presenta a la vez como de tipo artificial o producido, y como altamente diferenciado y especificado (y al que corresponde caracterizar en plural, más que en singular), y bajo la forma de ordenamientos explícitamente reglados y codificados, orientados a tareas específicas -al que podemos caracterizar con las fórmulas clásicas de 'esferas de acción', 'funciones', 'sistemas', o 'campos'.

Hemos reconstruido, entonces, a partir de la conceptualización de contextos de acción autoproducidos de tipo inmediato y mediato (esto es, significativamente 'dados' a la experiencia, o mediados por la propia acción de un modo intencional), los conceptos de 'comunidad' y 'sociedad', y de 'mundo de la vida' y 'sistema/s'. Dado que en la gran mayoría de las sociedades ambos coexisten, la relación diferencial entre los mismos viene dada por la primacía relativa de uno sobre el otro miembro de ambos pares: esto es, por el hecho de que los sistemas institucionalmente diferenciados surjan y se desarrollen como ámbitos de actividad parcial al interior de una comunidad o mundo de la vida unitario; o que el mundo de la vida y las comunidades locales se encuentren ellos mismos atravesados, condicionados y desbordados por el despliegue de la lógica de los sistemas de interacción, a la vez específicos y universalizados.

Podemos, por medio de esta última reflexión, adentrarnos en un nuevo tema, que es el de la teoría de los tipos de organización social. Pero antes debemos detenernos un momento en una puntualización sobre el concepto de 'institución', y su relación con el de 'sociedad'.

Denominamos *institución* al proceso específicamente social de constitución de objetos y entornos o ambientes significativos. Así como la fenomenología explica la constitución significativa de los objetos de la experiencia por medio del análisis del proceso en curso de la conciencia y la vivencia intencional (cumpliendo así el programa trazado por Hegel a partir de su definición de dicha disciplina como la 'ciencia de la experiencia de la conciencia'), la sociología propone, y sitúa en su fundamentación teórica, una explicación del origen de las realidades u objetos sociales por medio de procesos de constitución significativa del sentido de experiencias y prácticas mediados por la comunicación. A este proceso de estabilización de sentidos compartidos y comunes que orientan las prácticas cooperativas o colectivas, por medio de representaciones comunicativamente constituidas, esta disciplina lo denomina 'institución'; a la vez que utiliza el mismo término, ya no como nombre de un proceso, sino del resultado o producto del mismo, para denominar a los objetos social e intersubjetivamente constituidos por medio de la comunicación. Esto último, con el objeto de poner de relieve a la vez aquello que hace a su génesis intencional o artificial (comunicativa, socialmente producida), como a su eficacia reguladora y ordenadora de las experiencias y acciones humanas sometidas a su jurisdicción (lo que se conoce con el nombre de 'autoridad' institucional). De este modo se llama la atención acerca de que las instituciones, siendo producto de la actividad ordenadora y constitutiva o productora de objetos y entornos significativos por medio de la interacción, tienen la capacidad de ordenar, regular y organizar estas mismas interacciones, ya que el producto de dichas operaciones constitutivas consiste en la generación, no de objetos físicos, sino de contextos significativos para el ordenamiento significativamente orientado de la experiencia y la acción humanas.

Así, la dimensión específicamente social de la vivencia significativa es su dimensión *socialmente (interactivamente/comunicativamente) instituida*; esto es, la *dimensión institucional del sentido*. Dicho más brevemente, bajo esta interpretación la dimensión social se hace equivalente a la dimensión institucional (instituida, producida por actividades interactivas auto-ordenadoras) de la vida humana.

Pero, si *lo social es lo institucional* (y la dimensión instituida, y la facultad instituyente, son las dimensiones y capacidades específicamente sociales de constitución del sentido, y de entornos sociales significativos); entonces, qué es la sociedad?

La sociedad es el producto o resultado final, bajo la forma de un ambiente significativo global, de los procesos de constitución institucional -comunicativamente mediados- de objetos, ámbitos y entornos significativos que posibilitan, ordenan y contextualizan la acción y la vivencia humana. Más brevemente, es el ordenamiento institucional de las relaciones e interacciones, o el conjunto de las 'instituciones' sociales.

El concepto sociológico de 'sociedad' apunta a designar la dimensión institucional de las relaciones o interacciones sociales -esto es, su ordenamiento más o menos estable, y de carácter estructural, como orden subyacente a las posibles interacciones que permite a su interior-. De aquí que, si la sociedad, como concepto analítico, remite a la dimensión de ordenamiento institucional (estable, estructural) de las interacciones y comunicaciones, sería posible a partir de esta conceptualización, establecer una correlación entre formas y grados de institucionalización de las relaciones sociales, y de tipos de estructura social, o tipos y grados de 'desarrollo' social (esto es, de *diferenciación institucional*).

Así, a mayor desarrollo, por vía de diferenciación, de las instituciones sociales, corresponderá una mayor complejidad de las estructuras sociales -esto es, de la sociedad-, y viceversa. A pocas instituciones, 'poca' sociedad; a muchas instituciones, 'mayor' sociedad, etc.

El concepto de *complejidad social* se hace corresponder, por tanto, al de *diferenciación institucional*. Sobre esta base de correlación podrían construirse luego (vía análisis del desarrollo de los cuerpos jurídicos, o de la separación de esferas de acción, o de subsistemas funcionalmente diferenciados, etc.) tipologías, clasificaciones, instrumentos comparativos de medición, etc., de la *complejidad social (institucional) de una sociedad*.

II

Pero en este trabajo me propongo, sin embargo, y sobre la base de los desarrollos anteriores, extraer algunas conclusiones que se derivan del análisis propuesto acerca de la noción de 'comunidad'.

Los términos 'comunidad' y 'sociedad' designan a mi juicio no sólo un tipo de vínculo y un tipo de ordenamiento social, sino también dos tipos distintos de experiencia o vivencia y comprensión significativa de la vida social. El término 'sociedad' designa, por un lado, a las asociaciones o agrupaciones teleológicas y funcionales, y por el otro al tipo de ordenamiento social en el que tales agrupamientos predominan institucionalmente. Pero también, y quizás más primariamente (quiero decir, de un modo más intuitivo que conceptual) refiere a una experiencia de la vida social como algo ajeno, impropio, lejano o extraño; esto es, a lo social como a una realidad caracterizable como 'otra-cosa-que-yo' (los ordenamientos institucionales exteriores al propio sujeto). La sociedad, en suma, designa al orden social como un orden de tipo institucional, exterior a y separado de la vivencia inmediata que se tiene del sí-mismo como un orden vivencial subjetivo. La palabra 'sociedad' caracteriza al orden social como impersonal, ajeno y distinguible de la propia subjetividad, en los mismos términos en que es distinguible lo impersonal (aquí hecho corresponder con el orden institucional) de lo personal (o subjetivo).

La comunidad, por el contrario, designa tanto a los grupos identitarios de pertenencia, y por extensión a los ordenamientos sociales estructurados en torno al predominio de los mismos; como, quizás más primaria e intuitivamente aún, a un tipo de experiencia de la vida social como una realidad inescindible de la propia subjetividad personal; esto es, a una comprensión de lo social como una extensión de lo personal e identitario, y por ello como algo familiar, íntimo, propio y 'envolvente', por así decir; y, finalmente, como una vivencia de la vida social que no puede ser descompuesta o analizada en diferentes términos, ya que la misma consiste en un *continuum* inescindible de subjetividad, institucionalidad y cultura.

Con todo esto quiero decir que la palabra 'comunidad' remite a un determinado tipo de experiencia de lo social, como algo dotado de la propiedad de poseer una textura homogénea y 'simple' (no compuesta), y resultar por ello indescomponible e inanalizable. 'Comunidad' es la designación de una experiencia holística de la realidad social (o de una forma de socialidad holística), homogénea en sus términos debido a la inmediatez de sus vivencias constitutivas. La comunidad, ya sea el grupo tradicional de pertenencia basado en lazos identitarios, o el grupo cercano, local y familiar, designa a 'lo-social-vivido', a la experiencia cotidiana de la

vida social, como horizonte fenomenológico de sentido de nuestras vivencias habituales. 'Comunidad' es el nombre tradicional del fenomenológico y cotidiano 'mundo de la vida'.

Por todo ello quisiera sostener aquí que, desde el punto de vista de la teoría sociológica, 'comunidad' no es ni puede ser un concepto; o es, si se quiere, un 'no-concepto' -insisto, desde un punto de vista estrictamente sociológico (lo que, entre otras cosas, implica decir: científico, esto es, no-intuitivo ni vivencial/inmediato, o 'vivido'). Esto se debe a que con este término -y en el horizonte significativo de su jurisdicción- no es posible designar/discernir/especificar ni diferenciar sus 'componentes', y en particular, unas instancias específicamente 'societales' (institucionales) claramente separables de sus correlatos simbólicos o subjetivos (los individuos, la cultura como régimen simbólico). La noción de 'comunidad' puede designar, ya al grupo local de pertenencia, ya a los grupos tradicionales o identitarios, pero no permite distinguir algo 'social' de otra cosa 'no-social'; y por ende, no permite analizar ni distinguir nada, ni a su interior, ni en su exterior (excepto, tan sólo, lo que ella no es, y lo que desde su punto de vista sería una aberración: otro tipo de socialidad, ella sí basada en distinciones y diferencias).

Si se lo observa de más cerca, y a partir de la significatividad que le es propia, veremos que el término 'comunidad' hace más referencia a la unidad del 'Hombre', o de 'lo humano' en general (al continuo subjetividad-cultura-institución) que a una instancia específicamente 'social' de la vida humana. O también, dicho de otro modo: refiere a una modalidad relacional o 'institucional' que se funda, y que realiza, esta concepción holística de lo 'humano' genérico e inescindible, este continuo entre subjetividad, institución y orden simbólico. Por ello, se trata de un término 'inespecífico', o 'indiferenciable' a su interior, ya que no posee los atributos elementales propios de un concepto (los de especificidad y distinción; la capacidad de decir: 'esto ... y no aquéllo...'); por lo que corresponde tratarlo mejor como una 'noción', o una 'idea'; y sobre todo, más como el nombre de una *forma de experiencia de lo social* (la del grupo de pertenencia identitaria, experimentado 'desde dentro'), que como el nombre de una instancia, estructura o forma del ordenamiento social como tal.

"Comunidad" hace referencia, más bien, a un tipo de vivencia de lo social como 'lo social-vivido y familiar' (conocido, habitual, compartido, común), y al sentimiento de

involucramiento, pertenencia, inclusión, que esta experiencia de lo social origina. 'Comunidad' designa una experiencia de la vida social 'vivida-desde-adentro', que nos involucra subjetiva e identitariamente, y donde, reciprocamente, nuestra identidad y subjetividad se estiran y extienden, hasta realizarse y continuarse en los demás; esto es, en aquéllos en quienes nos reconocemos. Comunidad es, por ello, el nombre de una identidad colectiva y compartida, de un yo extendido en un nosotros.

Comunidad es, por ello, más que el nombre de un tipo de orden o estructura u ordenamiento social, el nombre de una forma de vivencia de lo social, o el de una forma de subjetividad social: la que designa la experiencia de lo social como 'lo social-familiar y común (compartido/habitual)', opuesta a 'lo social-extraño y ajeno' (la 'sociedad').

Es por ello, en cierto modo, una figura existencial y de tipo vivencial-afectiva, que designa un tipo de apelación subjetiva experimentada por un orden social que forma parte de nosotros, y del que nos sentimos internamente formando parte -o que sólo se puede comprender 'desde adentro' (afectiva, ética, o etnográficamente)-.

La comunidad es aquel grupo del que sus miembros sienten que forman parte integrante, y al que, recíprocamente, sienten como formando parte de su propia subjetividad y personalidad. Es la experiencia de lo social como incluyente, abarcador, involucrante. Es lo social experimentado, no teórica ni externamente, sino en primera persona (como constitutivo de la propia personalidad, y como orden del que participa nuestra propia identidad individual). Es, por ello, la instancia vivencial en la que sentimos que nuestra personalidad se extiende, nos desborda, borra los límites de nuestra subjetividad, inunda el horizonte de sentido, y se encarna en las vivencias de los demás.

Como parte de su carácter holístico, la idea de 'comunidad' refiere, por un lado, a las dimensiones constitutivas de 'lo humano' (subjetividad, institucionalidad y cultura), y por ende, a una determinada concepción del 'hombre pleno', que no es otra cosa que una concepción acerca de la *esencia*, o *naturaleza humana*. Por otro, y como derivado de ello, a un modo o estilo de vida compartido y común, en el que dicha naturaleza se actualiza como 'vida buena' (*ethos*). A partir de ello, el discurso de la comunidad (tanto el espontáneo y

fenomenológico, como el que asume su defensa teórica) tiene la capacidad de constituirse en una instancia argumental que -a diferencia del concepto de 'sociedad'- adquiere fuertes connotaciones y exigencias de tipo normativo; ya que, por un lado, nos involucra e interpela directamente, al vincularnos existencialmente con otras personas 'a las que pertenecemos'; y por otro lado, establece y regula el 'buen modo de ser' (el estilo y las formas de la 'vida buena'). Se trata, pues, de una noción de tipo existencial, a la vez fenomenológica y ética, pero carente, a su vez, de capacidades cognitivas propias (ya que no puede ser criticada -esto es, analizada o desmenuzada- desde fuera, ni puede ella misma discernir nada a su interior, sino sólo separarse de lo que ella no es, y rechazarlo como un modo de experiencia existencial negativa; como un 'mal modo de vivir').

Un objeto indiscernible como es la 'comunidad' sólo puede dar lugar a un discurso de carácter holístico sobre el continuo unitario compuesto de individuo, sociedad y cultura en una sola realidad, que es la del 'hombre' en general; y un discurso ontológico de ese tipo (*antropológico* en el sentido filosófico del término) sólo puede cumplir, en el contexto de la sociedad y la cultura modernas, una función crítico-negativa² del modo de institucionalización y ordenamiento social vigente.

La comunidad es el tipo de ordenamiento social, y de experiencia de la vida social, que se halla en la base del pensamiento ontológico, o teoría del ser. La comunidad es la 'sociedad natural', y por ende, la 'buena sociedad', o el 'buen modo de vivir', aquél que realiza la 'esencia del hombre' (el 'nosotros' como definición de la esencia de cada uno). Es por ello que la exigencia del grupo comunitario sobre cada uno de sus miembros es la del 'vivir bien', lo que equivale a establecer la norma de vivir como viven los demás, pensar, sentir y actuar del modo "correcto", que es como vive y ha vivido siempre la comunidad. La lógica de las semejanzas y las diferencias (la semejanza como condición de pertenencia al mismo grupo, o como 'participación en el ser común'; y la exclusión de las diferencias y de los diferentes) constituyen a la vez el fundamento, tanto de la vida comunitaria, como del pensamiento ontológico (teoría del ser) y ético (teoría del 'buen-ser' y el 'vivir-bien'), que consagra como la 'forma de vida buena' las costumbres ancestrales de la comunidad, sancionando como

² Como el discurso de la sociedad como separación de las distintas instancias de la vida humana sólo puede cumplir una función crítica en el orden sincrético de las comunidades premodernas.

crímenes a todas las formas de pensar, actuar y vivir que difieran de las del grupo, y por ello ofendan su ‘conciencia colectiva’. Ontología (teoría del ser) y ética (teoría del buen ser, y del deber-ser) se implican mutuamente, como los discursos ordenadores del sentido del mundo que es propio del ordenamiento social comunitario.

Por ello, intentar pensar a la sociedad moderna desde el punto de vista de la ‘comunidad’ -y por ende, desde la perspectiva de un *continuum* entre identidad, institucionalidad y cultura, o desde una idea del ‘hombre’ como ser ‘integral’- sólo puede conducir a una perspectiva moral crítica que denuncie el carácter ‘desgarrado’ de la sociedad moderna, como un ordenamiento aberrante basado en la institucionalización de la escisión (entre hombre y hombre³, y entre las dimensiones de la vida humana), y en el desgarramiento y mutilación de la unidad de ‘lo humano’ -esto es, la crítica del orden social moderno como ‘alienación’ (separación)-. Así, el diagnóstico marxiano sobre la sociedad moderna da en el blanco acerca de la característica esencial de la misma. Pero a su vez su carácter crítico, y su carga moral negativa y de reivindicación ética proviene, como se hace evidente, de que juzga a la sociedad moderna ‘desde afuera’; esto es, desde la perspectiva de lo que la sociedad moderna no es: a saber, de la ‘comunidad’. La ‘alienación’ de Marx no es sino el nombre ético-crítico de la ‘sociedad funcionalmente diferenciada’ de Durkheim, Parsons y Luhmann. Y éste último, como sabemos, es el nombre ‘científico’ de la sociedad moderna.

Sin embargo, y como ocurre con todo tipo de pensamiento ‘antropológico’, esta concepción limita las posibilidades de realización de la sociedad y la cultura humana a la escala del ‘hombre integral unitario’, o del ‘hombre pleno’ -esto es, mide la sociedad con la escala de la esencia del hombre-. La sociología, en cambio, permite pensar las posibilidades del hombre como no limitadas a las capacidades inherentes a una ‘esencia humana’ integral, sino que mide las posibilidades del hombre por las posibilidades de acción y experiencia con que lo faculta el orden social en que vive. Una mide la sociedad y la cultura por ‘el hombre’, la otra mide las posibilidades del hombre y su cultura, por los distintos ordenamientos de su sociedad.

³ Adviértase que bajo esta concepción del ‘hombre pleno’ que se continúa y realiza en sus semejantes, no existe la noción del ‘otro’ (alter), sino como negatividad excluyente. Por ello, desde esta perspectiva, la sociología, “ciencia del *alter*”, no puede ser sino el estudio de la alienación.

III

En teoría sociológica, como hemos visto, es posible hacer derivar la teoría del ser (ontología) como una estilización teórica de la lógica del ordenamiento de los grupos que se basan en las semejanzas identitarias, bajo las cuales está prohibido 'diferir', y está excluída la diferencia. Su encarnación institucional es la *comunidad*, o, en términos durkheimianos, la 'sociedad segmentaria', con su predominio de la homogeneidad identitaria y moral, del derecho penal y el control social, el imperio del grupo (la 'conciencia colectiva') sobre el individuo, y la exclusión de las diferencias, y de 'los diferentes'. Lo opuesto de esta lógica es la lógica de las instituciones sociales organizadas en torno a actividades específicas, que se rigen con racionalidades propias basadas en la *diferancia* mutua, cuyo orden sería en principio aquél que deja de lado el 'ser' de los hombres -esto es, que es indiferente a sus identidades-, y en la que cada actividad se especializa y 'difiere' de las demás, se aparta de ellas, del mismo modo en que la sociedad 'difiere' cada vez más del individuo y deviene cada vez más im-personal: estamos hablando en este caso de lo que la sociología denomina *sociedad*, equivalente al reino puro de las funciones ('sociedad funcionalmente diferenciada'), esto es, de las actividades diferenciales altamente institucionalizadas, in-diferentes a la identidad personal de sus participantes, con sus reglamentaciones 'positivas' y 'productivas', en las que finalmente ninguna identidad estaría prohibida, pero sí toda actividad reglamentada y acotada a contextos específicos. Se trataría en este caso del reino de las reglas y procedimientos, en el más absoluto vacío normativo, moral y metafísico (ya que allí donde no impera la lógica del 'ser', no puede imperar tampoco la lógica del 'deber-ser').

Pero esta diferencia u oposición entre las dos lógicas, planteada como la mutua exclusión entre las mismas, se sostiene ella misma en un gran error, que nos demuestra que aun llegados a este punto seguimos pensando metafísicamente. Pues si las dos lógicas, tomadas unilateralmente, son una el reverso de la otra, lo más interesante de ello consiste en su mutua relación. Y al pensar en ella descubrimos una curiosidad muy singular, que nos revela un vínculo asimétrico entre las dos: pues si la lógica de las semejanzas, de lo Mismo y lo Uno, del Ser (o la identidad) es una lógica de la exclusión, que excluye necesariamente a la lógica

del Otro, de lo múltiple y de las diferencias; ésta última es *Otra* lógica que la primera, y por ende, al afirmarse y realizarse, *no puede excluir* a la anterior. 'Uno' es la exclusión de 'lo Otro', pero 'lo Otro', no. O para decirlo en los términos de Jacques Lacan: Una es la lógica del Todo, Otra es la lógica del No-Todo.

Por ende, si la comunidad tiende a excluir a la sociedad -o, más claramente, las identidades homogéneas y ancestrales necesitan, para sobrevivir, impedir la diversificación de los modos de hacer y pensar-, la sociedad, por su parte, y en base a la lógica que le es inherente, no puede excluir a la comunidad.

Quiero proponer en base a esto, lo que es a la vez una exposición lógico-conceptual de esta curiosa relación, y una recuperación de los algoritmos matemáticos propuestos por Jacques Lacan en su seminario XX, que representan la diferencia y relación entre una 'lógica del Todo' (lado izquierdo o 'masculino'), y una 'lógica del No-Todo' (lado derecho o 'femenino'), en sus célebres 'fórmulas de la sexuación'. Así:

Comunidad	Sociedad
$\exists x \sim \Phi x$	$\sim \exists x \sim \Phi x$
$\forall x \Phi x$	$\sim \forall x \Phi x$

Como se ve, aquí la comunidad (y su pensamiento ontológico) ocuparían la que se conoce como algoritmos del lado izquierdo o 'posición masculina' (la 'lógica del Todo'), y la sociedad estaría representada por los algoritmos del lado derecho, o 'posición femenina' (la 'lógica del no-todo') de las fórmulas lacanianas.

De esto se desprendería, a mi juicio, que en la 'comunidad', o 'sociedad segmentaria', la 'solidaridad mecánica' (el imperio de la autoridad del grupo sobre el individuo, basado en la 'identidad' común), al reinar sola, necesariamente excluye, prohíbe y castiga la diferenciación, tanto identitaria como funcional (esto es, la diferenciación entre individuo y sociedad); pero en cambio la 'sociedad organizada' (o funcionalmente diferenciada) no sólo no excluye la creciente diversificación de identidades y funciones (y la creciente diferenciación entre individuo y sociedad), sino que, precisamente por basarse en la lógica de la diferencia, esto es, de lo Otro -que-Uno, y de lo Múltiple, *no puede excluir* a la solidaridad

mecánica de sus mecanismos de cohesión, como 'suplemento moral' de la solidaridad orgánica. *Una excluye a la Otra, pero la Otra no.* O también: una excluye a su contrario, pero la otra excluye la exclusión (y de ese modo, curiosamente, la ejerce sobre la propia exclusión, esto es, sobre el imperio de la comunidad identitaria). Una (la Com-Unidad) es la “Sociedad-Toda” (o la Sociedad-Una), que como todo Uno, se basa en la exclusión de lo Otro (la diferenciación). La otra en cambio es la *Sociedad No-Toda* -la sociedad como orden de lo Múltiple-, que como se basa en una lógica-Otra que la lógica del Uno (esto es, de la exclusión de la diferencia), no puede excluir al Uno, y por ello puede ser (al menos ‘imaginariamente’) *a la vez* Sociedad y Comunidad (bajo condición de que lo múltiple predomine sobre lo uno, lo no-identitario de la multiplicidad social, sobre la identidad de la homogeneidad cultural).

Así, la 'solidaridad mecánica' aporta -en el contexto de la sociedad moderna- la función suplementaria de lo Uno -lo que une- como complemento de lo Múltiple (que no puede sino diferir), que en el caso de la sociedad moderna se corresponde con el sistema de las funciones, coordinadas por la 'solidaridad orgánica'. La comunidad, como mito del Uno, pasa a scumplir la función del lazo imaginario (pero no por ello menos insistente, ni eficaz) o nudo, que ata y vincula a los individuos que participan de las distintas funciones y han diversificado sus identidades en una sociedad altamente diversificada e hipercompleja; y que a la vez proporciona a éstas el horizonte, la regla, la medida de su ser-parte de Un-Mismo-
Todo.

Curiosamente, bajo el reinado de la lógica de la multiplicidad, lo Uno de la comunidad en lugar de cumplir la función excluyente (operar como un '*o... esto, o ... aquello*') que cumple cuando opera solo, cumple la función de un y, esto es, de unión e integración, como suplemento necesario a una sociedad múltiple y funcionalmente diversificada. Es así como en la sociedad hipercompleja basada en la diferenciación funcional, la 'moral cívica', la 'comunidad societal' basada en los derechos de ciudadanía, y las 'subcolectividades', cumplen ellas mismas una *función* de orden *moral* -esto es, son la forma moderna de la 'solidaridad'- que consiste en *integrar* a todos los miembros de la sociedad, y en *incluir* a todos los

hombres como miembros plenos de la sociedad⁴.

¿Pero por qué la sociedad moderna, con su orden fundado en escisiones y separaciones, requiere de este 'suplemento de identidad', y por ello de un retorno a la comunidad, y a su 'solidaridad mecánica'? Sólo comprenderemos finalmente este problema cuando alcancemos a ver que las semejanzas y la identidad -la lógica de 'lo-Uno' y 'lo-Mismo'– son aquello que convoca y atrae, del mismo modo que las diferencias no pueden hacer otra cosa más que diferir, esto es, apartarse cada vez más, rechazar y excluir el fundamento, esto es, el centro o punto de partida. La pregunta por lo-Uno es la pregunta por el origen, y por el fundamento de lo que hay. La 'comunidad' es el mito de 'lo social-Uno', y por ello su inquietud es tan insistente: porque le da nombre (y por ese medio responde) a la inquietud por el origen, el fundamento, la razón, pero también la forma (y la 'buena-forma') del vivir en sociedad. 'Comunidad' es el nombre de la respuesta a la pregunta: '¿Por qué, en base a qué, y de qué modo, es que vivimos juntos? ¿Qué nos une a los otros, qué nos hace ser uno, y vivir en unidad?

Por eso la experiencia de la comunidad es necesariamente de tipo ontológico: porque -para cerrar esta reflexión sobre la comunidad (que intentó ser a la vez una introducción a una crítica de la 'sociología ontológica') con una referencia a F. Nietzsche- la comunidad no es otra cosa que, precisamente la respuesta a todos estos interrogantes, bajo la forma de '*el eterno retorno de lo idéntico*'. Lo idéntico es lo que no puede sino siempre retornar a sí, repetirse y duplicarse siempre igual a sí mismo. La comunidad es eso: repetición, semejanza, identidad; retorno. Por ello es el suplemento de Uno significativamente necesario para todo Otro, para todo diferir que se interroga por su origen, esto es, por su 'ser-Uno'. Por eso la Comunidad, aunque sea mínima y residual, y aunque no ocupe el centro regulador del ordenamiento macro-social, aun desde los bordes, y aunque sea bajo la forma de un fantasma o un recuerdo mítico, es y será siempre significativamente el fundamento imaginario de lo social, y por ello el 'suplemento' de toda 'sociedad' fundada en principios institucionales no-identitarios⁵.

⁴ La 'función I' del Esquema A.G.I.L. de Parsons, que remite a la Integración de la sociedad, y, evolutivamente, a una cada vez mayor Inclusión social.

⁵ Pues en ella reside el depósito del 'mantenimiento de las pautas latentes' (T. Parsons)

Por eso la comunidad es siempre, como dijimos antes, fundamentalmente una vivencia, y una exigencia interna del sentido: la de que 'debe existir, y por ello existe' una instancia (una sustancia), un lugar que siempre nos está llamando, que invoca nuestro nombre común y nos convoca al retorno: el llamado de la identidad común y del sentimiento de pertenencia, que permanentemente exige y reclama nuestro retorno al origen. Es la 'ilusión socialmente necesaria' de lo que siempre está en su Mismo lugar, y desde allí siempre nos está esperando. La comunidad es el origen: es decir, lo que siempre aguarda el retorno. La identidad compartida, el ser eso que somos, todo eso no es más que el eterno llamado al camino de regreso; el eterno mandato imperativo de la Comunidad, que nos dice: "*sé lo que eres*" ('yo sé lo que tú eres / tú debes ser eso que eres'). El ser es lo que vuelve, el horizonte del encuentro consigo *mismo*, la invocación que nos llama por nuestro verdadero nombre, el punto de retorno.

Por eso la comunidad siempre retorna, como el eco y la sombra de lo social, y a la vez siempre se retorna a la comunidad: pues la comunidad es el nombre del sitio de retorno y no-diferimiento, el de la actualidad e identidad inmediata de unos y otros, de lo pasado, lo presente y lo futuro. Y por eso, al volvernos hacia ella, siempre la volvemos a encontrar donde estaba, como era, como es: porque ella es lo que no cambia, lo que es siempre igual a sí. Por eso la buscamos: para saber-ser lo que somos, para pertenecerse a sí, perteneciendo a ese Otro que no es otro: es Lo Mismo.

E.F.

14/10/08

Bibliografía

Jacques DERRIDA: 'La *Differance*'; en: *Márgenes de la Filosofía*; edit. Cátedra, Madrid, 2003

E. DURKHEIM: *La División del Trabajo Social*; ed. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985

E. DURKHEIM: *Lecciones de Sociología*; ed. Schapire, Bs.As, 1974

E. DURKHEIM: *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*; ed. Colofón, México, 1991

Jacques LACAN: Seminario XX; edit. Paidós, Bs.As., 1998

Niklas LUHMANN: 'La Diferenciación de la Sociedad'; en: *Complejidad y Modernidad*; edit. Trotta, Madrid, 1998

Jürgen HABERMAS: 'Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y Mundo de la Vida'; en: *Pensamiento Post-Metafísico*; edit. Taurus, México, 1990

J.H.: 'El Contenido Normativo de la Modernidad'; en: *El Discurso Filosófico de la Modernidad*; ed. Taurus, Madrid, 1989

Karl MARX: *La Ideología Alemana – Cap. 1: Feuerbach*; Barcelona, ed. Grijalbo, 1970

Karl MARX: Manuscritos económico-filosóficos de 1844; Bs.As, edit. Colihue, 2004

Friedrich NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra*; Madrid, Alianza editorial, 1985

Talcott PARSONS: *Sociedades*. Trillas, México D.F., 1974